

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

Bakalářská práce

Praha 2012

Mariana Hořnová

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Mariana Hoňová

Psychologie Ježíše z Nazaretu v Nietzscheho
spise *Antikrist*

Psychology of Jesus of Nazareth in
Nietzsche's *Antichrist*

Praha 2012

Vedoucí práce: prof. PhDr. Pavel Kouba

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému –koliteli, prof. Pavlu Koubovi, za neskonalou trpělivost, kterou se mnou při práci mluvil, a za mnoho nanejvýš inspirativních komentářů k spisu *Antikrist* i jiných Nietzscheho děl. Dále bych chtěla poděkovat Vítu Neznalovi, Martinu Rabasovi, Janu Hřídelovi, Mirce Procházkové a své milované rodině za cennou podporu.

*Prohlá-uji, že jsem bakalářskou práci vypracoval/a samostatn , že jsem ádn citoval/a
v-echny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného
vysoko-kolského studia i k získání jiného nebo stejného titulu.*

V Praze 13. 8. 2012

í í í í í í í í í í í í .

Abstrakt:

Hlavním obsahem této práce je výklad základních rysů psychologie Ježíše z Nazaretu popsané v knize *Antikrist* Friedricha Nietzscheho. Je v ní zkoumána nejprve podmínnost, a následně charakteristiky této psychologie. Její podmínnost je hledána na jedné straně v historické, na straně druhé ve fyziologické rovině. Charakteristiky této psychologie jsou hledány skrze tazání po způsobu Ježíšova bytí v sebe, myšlení, vědomí a jednání. Tento hlavní výklad je v závěru práce doplněn dvěma dodatky, jejichž cílem je obohatit provedenou analýzu o některé další zajímavé motivy za pomoci jiných Nietzscheho textů.

Klíčová slova:

Ježíš, Nietzsche, kritika křesťanství, christologie, Pavel

Obsah

0. Úvod	9
1. Struktura práce a Nietzscheho prameny a metoda	11
1.1 Struktura a cíle práce	11
1.2. Nietzscheho prameny a metoda.....	11
2. Podmín nost Jeřlí-ovy perspektivy řivota	13
2.1.1. Judea.....	13
2.1.2. ím.....	14
2.2. Dekadentní instinkt.....	15
2.3. Dekadence	15
3. Charakteristiky Jeřlí-ovy perspektivy řivota.....	19
3.1. Jeřlí- v zp sob bytí v ase.....	19
3.1.1. Ahistori nost.....	19
3.1.2. Zp íto ující se v nost	20
3.1.3. Opakování.....	20
3.2. Jeřlí- v zp sob my-lení.....	21
3.2.1. Aperspektivita.....	22
3.2.2. Ne in ní rozdíl.....	23
3.2.3. Prakticko-afektivní smysluplnost	24
3.3. Jeřlí-ova e	25
3.3.1. Podobenství	25
3.3.2. Jeřlí-ovi řpojmyř.....	28
3.3.3. Jeřlí-ovi teologie.....	29
3.4. Jeřlí- v zp sob jednání aneb neodporování, láska a nev domá vzpoura	30
3.4.1. Neodporování	30

3.4.2. Láska	32
3.4.3. Politická revolta	33
3.4.4. Historická a geografická mozaika II	35
4. Záv r	37
5. Dodatky aneb Jeří–v obrazech	38
3.2. Zarathustrovo podobenství.....	38
3.2. Svobodný duch	40
3.2. Vidí sv tlo ale nesnese námitek	41

Úvod

Antikrist,¹ pozdní spis jednoho z nejvládních filosofů 19. století Friedricha Nietzscheho, je v mnohém pozoruhodný. Dle mého názoru zejména tím, že v něm Nietzsche ojediněle rozpracovává svou interpretaci ústřední postavy tolik kritizovaného náboženství Ježíše z Nazaretu. Jistě však stojí za pozornost i Nietzscheho neobvyklý výklad dějin lidovského národa, kritika teologie apoštola Pavla, srovnání křesťanství s buddhismem a mnoho dalšího. Dovolme si říci bohufel, že tento spis charakteristický také tím, že je místy opravdu velice agresivní a nenávistný. Tato jeho atmosféra sice možná roznícuje vášně i jakousi vášnivost, ne náhodou je tento spis jedním z nejvládních z Nietzscheho děl, ale z filosofického hlediska spíše přispívá nedůvěryhodnosti. Velice pregnantně to vyjadřuje Eugen Fink ve své nietzschovské studii: „Špatnou ústnejsme přesvědčiví.“² Ona atmosféra zloby by se jistě dala odpustit, bohufel však je v důležitých filosofických argumentace mnohdy neplausibilní a předpokládána axiomatická rovina neprosvětlená.³ Ponechejme kritiku některých z těchto problematických bodů Nietzscheho analýzy patřícím místem eseje. Konstatující tento lehce ambivalentní charakter celku knihy, přejdeme k našemu tématu; uvidíme, že se nad ním snad i ono bouřné, zlobné nebe na chvíli rozjasní. Tímto tématem je psychologie Ježíše Nazaretského.

Nietzsche je právem znám jako jeden z nejostřejších kritiků křesťanství. V mnoha svých spisech se vnuje obsahem nauky, institucím i dějinám tohoto náboženství, za jehož zakladatele šel byl pokládán nebo chybně pokládán⁴ Ježíš–Nazaretský. V jednom spise, a je to právě *Antikrist*, se vnuje právě i tomuto zakladateli, jenž byl dle tradice ukřižován v Jeruzalémě za správu Piláta Pontského. Vnuje se mu s překvapivou pozorností a vstřícností a výsledkem je pozoruhodný a nutno říci velice neobvyklý obraz Ježíše Nazaretského. Nietzsche na nevelkém prostoru necelých dvaceti aforismů⁵ rozebírá Ježíšovo sebepojetí, jednání, etiku a vytváří jeho poměrně plastický obraz. Ten, jak se dá předpokládat, často zdaleka neodpovídá obrazu Ježíše předávanému církevní tradicí.

¹ Friedrich, Nietzsche, *Antikrist*, Olomouc: Votobia, 2001

² Fink, E., *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, OIKOYMENH, Praha: 2011, s. 155.

³ Jedná se zejména o předpoklad ateismu. Již zmíněný Fink se k této problematice spíše vyjadřuje takto: „Ateismus se mu rozumí sám sebou; nesluší se ho ani na okamžik zpochybnit. Je třeba přezkoumat nosný předpoklad jeho kritiky, jeho dogmatický ateismus, jeho základní přesvědčení o smrti boha.“ Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 157.; Myslím, že je možné kritizovat také související byť ne totožný, axiom, jímž je pojetí religiozity jako projekce.

⁴ Nietzsche, *Antikrist*, s. 43.

⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 35–63.

Nietzsche si je samozřejmě této nepřijatelnosti své interpretace Vykupitele dobře vědom, a zdá se, že v ní nespátuje nejen svou výhodu. Vždyť již tolikrát stál v rozepi s teologií i kněžími, tolikrát vyvracel základy jejich nauky a způsobu života, že není divu, že nepustit se do rozepi snad finální, do rozepi o Ježíši Kristu. Nietzsche směle prohlašuje: šTeprve my, my osvobodivší se duchové, máme předpoklad, abychom rozuměli němu, němu neporozumělo devatenáct století.⁶ a vyzývá na souboj celé dějiny christologie s obrazem Krista, podobnějšího snad více indickým mudrcům nežli tím nejslavnějším mučedníkům křesťanské tradice. Jak se odehrává ústřední bitva Nietzscheho celoživotní rozepi s křesťanstvím, bitva o pravého Vykupitele? Jaký je tento Nietzsche v obraz Ježíše Krista, s nímž do bitvy vychází?

⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 54.

1. Struktura práce a Nietzscheho prameny a metoda

1.1. Struktura a cíle práce

Následující text, jehož cílem je právě tento obraz zpřesnit, je dle dvou oddílů. První z nich má za cíl postupně prozkoumat podmínky a charakteristiky Ježíšovy psychologie, a tím zpřesnit a vyložit hlavní kontury tohoto Nietzscheho obrazu Krista. Tento, co do významu a rozsahu ústřední oddíl, je doplněn druhým, jehož obsahem jsou dodatky. Konkrétně bude v prvním oddíle zkoumána nejprve Ježíšova historiografická a fyziologická podmínky a následně jeho způsob soběsobnosti, myšlení, etiky a jednání. Při emfatickém textovém základem zde bude především spis *Antikrist*. V oddíle druhém se budeme vnovat věnovat jakému specifickému aspektu Nietzscheho christologie v též za pomoci jiných Nietzscheho spisů.

1.2. Nietzscheho prameny a metoda

Vydejme se tedy zkoumat psychologii Ježíše Nazaretského, tak jak je popsána v Nietzscheho *Antikristu*. Nejdříve je třeba alespoň zhruba načrtnout prameny, které Nietzsche používá, a metodu, jíž je vykládá. Evangelia a veškeré novozákonní texty jsou pro Nietzscheho projev zásadního neporozumění Ježíšovu učení a projev toho, jak byla nepodstatná podoba tohoto učení vyvolána k vzrůstající moci vrstvou křesťanských kněží.⁷ Přesto právě z nich vyčítá historii Ježíšova flivota, i spíše záblesky jedinečného psychologického typu, jak říká, navzdory evangeliím.⁸ Prvním pramenem je tedy přirozeně Bible, je však Nietzsche vidí na prizmatu silného podezření ze lživosti jejích autorů. Druhým důležitým pramenem jsou jistě výrazné teologické interpretace Nietzscheho doby; jedná se zejména o práci Ernsta Renana, k níž je Nietzsche povědomostí kritický. Uvidíme, že na mnoha místech spisu se explicitně poukazuje do polemiky s Renanovou christologií. Naopak práce Straussovy, jeho kritiku křesťanství, vedenou z historické perspektivy, Nietzsche zná dobře. Sdílí s ním základní přesvědčení o nutnosti nového historického pohledu na vznik křesťanství i na osobu jejího zakladatele. Nietzsche však, zdá se, navíc kritizuje samotné obsahy křesťanského učení, čímž obdivovaného myslitele

⁷ „Zvláště první učedníci teprve přeložili bytí, plynoucí zcela v symbolech a nepochopitelnostech, do své vlastní hrubosti, aby vůbec něčemu z toho rozuměli.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 46; „Když potřebovala první obec soudícího, hádavého, hněvného, zlovolně vychytralého teologa *proti* teologům, *stvořila* si svého ‚boha‘ podle své potřeby.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48.

⁸ „Na čem mně záleží, toť psychologický typ vykupitele. Vždyť by mohl být obsažen v evangeliích navzdory evangeliím, bytí sebevíc zmrzačen a přetížen cizími rysy.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 44.

radikalizuje. Takto se tedy jeví základní okruh textů, z nichž Nietzsche píše i své rekonstrukci psychologie Ježíše Nazaretského vychází. Jaká je metoda jejich interpretace?

Již byla naznačena v podobě etby navzdory, ta je provedena metodou specifické Nietzscheovy demaskující psychologie. Text tedy není daností, do hermeneutiky vstupuje analýza psyché autora. V ní jsou zkoumány její fyziologické podmínky, její motivace a způsob prosazování, její cíle, Nietzscheovým jazykem řečeno, text je produktem jisté vůle k moci. Tak například Pavel, autor dvojího prikázání lásky, je určen jako šgenius víze nenávisti⁹, a Renan, považující se za poctivého psychologa, je za šaška in psychologis¹⁰. Tato metoda podezíravosti může být v mnohém zajímavá, plodná pro prosvětlování zastřených motivací lidského jednání a tvorby; v momentu ztráty míry, jak k tomu bohužel v některých místech spisu *Antikrist* dochází, se však opravdu blíží sofistice, na což upozorňuje Eugen Fink v již zmíněné monografii.¹¹ Samozřejmě jsou úhelnými kameny této psychologie také již nabyté Nietzscheho koncepce, jako jsou vůle k moci, morálka resentimentu, věčný návrat a jiné. A tak již opravdu vkročíme doprostřed našeho textu a podívejme se, jak se Nietzschemu jeví psychologie Vykupitele.

⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 62.

¹⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 44.

¹¹ „Psycholog skrytých důvodů vytahuje na světlo i to, co je zasuté. Na tento postup neplatí žádná argumentace, která by mohla mít úspěch, protože všechno, co mluví proti, může být ‚odhaleno‘, a tak přemoženo. Jediné co můžeme, je zpochybnit celý tento styl psychologie pátrající po skrytých důvodech.“ „Nám se jeví (psychologie) jako vůbec to nejsostičtější v jeho díle, jako něco, co v podstatě nemá s filosofií nic společného.“ Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 52–53.

2. Podmín nost Ježíšovy perspektivy flivota

Nyní bychom tedy m li prozkoumat podmín nost Ježíšovy psychologie. Zdá se, fle v podstat m fleme spat it dva druhy této podmín nosti, p i emfl jeden je, ekn me, nepodstatný a druhý podstatný, nebo také jeden je vn j-í a druhý vnit ní. Za podmín nost prvního druhu je možné pokládat faktické prost edí Ježíšova flivota. Nasti me tedy nyní krátce, jak Nietzsche popisuje Ježíšovu dobu, a následn skrze zkoumání podmín nosti vnit ní vylofme, pro je nutné o vztahu Ježíše k jeho dob hovo it jako o podmín nosti vn j-í.

2.1. Historická a geografická mozaika

Ježíšova doba a prost edí je jist ímsi jako mozaikou mnoha r zných sm r , my-lení, zp sob flivota; uspo ádejme je v-ak pro zjednodu-ení do dvou nejpodstatn j-ích kulturních tradic. Ty dále nebudeme rozebírat do v-ech podrobností, v-ímneme si hlavn , tak jako Nietzsche, jejich zp sobu morálky a zboflnosti.

2.1.1. Judea

První je, jak se dá p edpokládat, tradice a v d ní flidovského národa; podívejme se tedy ve zkratce na Nietzscheho výklad Ježíši p edcházejících d jin Izraele a jejich d sledk pro podobu spole nosti, do nífl se Ježíš-rodí. V pr b hu d jin flidovství dochází následkem politických ot es k oslabení zem . Spolu s touto politickou slabostí dochází zna ným p i in ním kn flské vrstvy k radikální p em n p edstavy Boha. Nutno poznamenat, fle v t chto analýzách Nietzsche pojímá religionizitu jednodu-e jako projekci, a to bez ádné argumentace, to v-ak není tématem na-í práce a proto se do hlub-í kritiky nepou-t jme. Z Boha, vyzna ujícího se jakýmsi potvrzujícím a p irozeným spolubytím se svým národem, tedy z Boha coby garanta morálky aristokratické, i p inejmen-ím p isv d ující flivotu, se dle Nietzscheho stává jakási karikatura, vzdálený a soudící B h, jehofl v le je jednou provfdy sd lena v Písmu a také je nadobro ustanovena kn flská vrstva, coby nutný prost edník k jeho výkladu a k rozmluv s Bohem. Tato transformace je popsána zejména v § 25. Zde teme o p vodním Bohu Izraele: šJahve jest bohem Izraele, a *tudífl* bohem spravedlnosti: to logika kafldeho národa, který je mocný a má z toho dobré sv domí.ø Kontrastn s tím je Jahve, nov vyloflený dle logiky kn flí, popsán následovn : šJahve, b h Šspravedlnostiø - *není ufl* jedno

s Izraelem, není výrazem národního sebev domí: ufl jen b h za podmínek.õ ¹² Tak byla v Jeffí-ov dob kn flská vrstva posledním jednotícím prvkem upadajícího flidovského národa; tuto jednotu v-ak erpala z dekadentních instinkt , jefl vzbouzela v davu a jefl pro ni samu byly jen maskou houflevnaté a vychytralé v le k moci; zkrátka rozvíjela logiku resentimentu.¹³

2.1.2. ím

Druhou tradicí této letmé mozaiky Jeffí-ova historiografického prost edí je samoz ejm ímské impérium. V Jeffí-ov dob se jifl také nachází spí-e ve v ku zralém, nefl zlatém. Ve v ku, kdy jsou p itakávající e tí bohové, úzce svázaní s polis, jifl dávno nahrazení v-ude se mnohlicími modlami podzemních kult . V Novém zákon jsou patrné prvky gnostické, stoické, zélótské a jiné. A jist minimáln na poli uflívaných symbol v n m najdeme i adu paralel s n kterými mysterijními hnutími pozdního helénismu, nap íklad Dionýsovými i orfickými. Jeffí-je v-ak jist více ovlivn n tradicí flidovskou, a proto nyní jen zakon eme jist zna n zjednodu-ujícím tvrzením: Helénská kultura v Jeffí-ov dob zaznamenává období úpadku, i p inejmen-ím zde dochází k fragmentarizaci spole nosti a bujení dekadentních hnutí; nefl k nalézání jednotných a sebev domých cíl vedoucích k opravdové prosperit i zde je tedy morálka ekn me prokvetlá dekadentními idejemi. Do takto vyzna ené spole nosti se tedy Jeffí-rodí a jist jej její stanovy a charakteristiky ovliv ují. ekli jsme v-ak, fle jej ovliv ují nepodstatn . To je zp sobené tím, fle Jeffí-je velmi význa ným zp sobem podmín n svou instinktivní dekadencí. Té se nyní v nujme, neb ona je oním druhým podstatným druhem podmín nosti a práv ona zap í i uje nepodstatnost druhu prvního, historiografického.

¹² Nietzsche, *Antikrist*, s. 37; V těchto vyjádřeních je také zjevné Nietzscheho přesvědčení o pravdivosti tří axiomů jeho výkladu: ateismu, představy religiozity jako projekce jedince či národa a „kněžském“ instinktu vládnoucímu psychologii semitských národů. Tato pravdivost by si však zasloužila být dokázána, což bohužel Nietzsche v *Antikristu* neučiní.

¹³ „Dekadence jest onomu druhu člověka, jenž se v židovství a křesťanství domáhá moci, kněžskému to druhu, jen prostředkem: tento druh člověka má životní zájem na tom, aby lidstvo učinil nemocným a převrátil pojmy ‚dobrý‘ a ‚zlý‘, ‚pravdivý‘ a ‚lživý‘ ve smyslu životu nebezpečném a hanobícím svět.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 36.

2.2. Dekadentní instinkt

Kladení důrazu na podmínnost života člověka jeho tělesností i animálním p řívodem je jedním z výrazných rys ů Nietzscheovy filosofie obecn ě. Po řínaje spisem *Lidské, p řiliš lidské*¹⁴ také soustavn ě kritizuje astou tendenci myslitel ů, umlc ů i b řných lidí tuto podmínnost zastírat. V *Antikristu* nap říklad t ěme: řStavy v dom ě, nap říklad n ěmu v ěit, považovat n ěco za pravdu ř kařdý psycholog to ví ř jsou p řece v ěi úpln ě lhostejn ě a p řát ěho řadu v ěi hodnot ě instinkt : p ř řn ěi ěeno je celý pojem duchov ě p ř řinnosti falešný.¹⁵ Instinkt v Nietzscheov ě pojet ěi není jednoduchým residuem řivost ě člověka, není apriorn ě a obecnou strukturou, podl ěhřř d řinřřm a jeho podoby jsou mnoh ě. Je j řst ě charakterizovřřn j řistou moc ě, sm řem, p ředm ětem touhy, ty vřřak nelze jednozna řn ě definovat, t ěba na zp řsob Darwinovy koncepce evoluce na zřřklad p ř řit ěi siln ě jřřho. Je t ědy mo řn ě ř ěci, ř ě je nap říklad on ěm sm řem instinktu řivot, je vřřak t ěba se ptřřt jaký řivot, a teprve zodpov řen ěm t ěto otřřzky je mo řn ě opravdu posoud ět jeho hodnotu. Proto m ř ě Nietzsche hovo řit o instinktu dekadentn ěm, kter ě dle n ě j řivot otrřvuje, řin ě nemocn ěm, ale t řm zřřrove udr řluje. Ne ř vřřak p ř istoup ěme ke zkoumřřn ěi konkr ětn ěch ur ěn ěi a d ř sledk ů ř ě ř ěov ě dekadence, je t ěba je t ě up řesnit specifikřř instinktivnosti ř ě ř ěov ě dekadence.

Pozoruhodn ěm se zdřř zejména fakt, ř ě Nietzsche považuje dekadentn ěi instinkt za jedin ěy, jednoduch ěy a velmi mocn ě p ř sob ěci v ř ě ř ěov ě psychologii. T řm je my řlena p ř evřřha dekadentn ěho instinktu nad instinkty jin ěy, jeho vnit řn ě nediferencovanost a jeho p ř sobnost v ka řd ěm ř ě ř ěov ě existenciřřln ěm pohybu. Nap říklad v aforismu ř 33 Nietzsche d ř razn ě tvrd ě: řVřřechno v podstat ě jedinřř v řta, vřřechno nřřsledky jedin ěho instinktu.¹⁶ Dekadentn ěi instinkt, kter ěy by se ř ř vid ěn na poli fyziologie ř ř ěvil jako řstav chorobn ě drřřdivosti hmatu¹⁷, je dle autora sp řisu zřřkladem, fundamentřřln ěm elementem ř ě ř ěova p ř řl ěvřřn ěi, my řlen ěi a jednřřn ěi. I proto je z ř ejm ě ř ě ř ě ř nejzřřjřřm ě ř ěm dekadentem¹⁸, neb je u n ě j mo řn ě spat řit tento instinkt v jak ěsi ryz ěi podob ě, nesm řsen ěy s instinkty jin ěy. Mo řnost vnit řn ě slo řitosti tohoto instinktu je problematikou, j ř ř Nietzsche ř ě ř v ř 31, kter ěy je uveden v řtou: řTyp by m ěhl b řt jako ř řto typ dekadentn ěi, podivuhodn ě mnohotvřřrn ěy a pln ěy rozpor :

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Lidské, p řiliřř lidské*, Praha: OIKOYMENH, 2010.

¹⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 58.

¹⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 51.

¹⁷ Nietzsche, *Antikrist*, s. 45.

¹⁸ Nietzsche, *Antikrist*, s. 47.

nelze takovou možnost zcela vyloučit.¹⁹ K tomu by poukazovalo například množství a protikladnost obrazu Ježíše, Nietzschevými slovy propast mezi Kazatelem na hoře a fanatikem útoku²⁰, které najdeme v Novém zákoně. Cílem je však zamítnuto strohým konstatováním: šPrávě podání by musilo být v tomto případě pozoruhodně vně a objektivní: a máme důvod předpokládat opak toho. A skrze náhled lživosti novozákonních autorů i možnost skrze sofistickou okliku pomocí demaskující psychologie je tedy mnohotvárnost dekadence vlastní Ježíšovy zamítnuta. Souhrnně vidíme, že dekadentní instinkt podstatně, vnitřně určuje podobu Ježíšova života.

2.3. Dekadence

Postupme však dále a zkoumejme, co tedy v Nietzscheho myšlení znamená ona dekadence, jíž jsme právě vymezili instinktivní původ. Následujme tok spisu a domysleme výše popsaný šfyziologický habitus do jeho poslední logiky; uvidíme, že dekadentní instinkt zakládá pohyb, který se děje jako jednoznačný odvrát od vnějšího světa a š jako zdomácnění ve světě, jehož se už nedotýká žádná realita, ve světě už jen šnitím světa šprávným světem švním.²¹ Tento pohyb se tedy odehrává uvnitř ustanovením a následným hodnocením dvou světů. Pro nás bude zásadní zodpovězení otázky, jak konkrétně je každý z těchto světů ohodnocen a v jakém jsou vztahu. Proto se nyní zamysleme, jakých podob může toto ustanovení nabývat.

Samotné kladení nereálného světa, a už je myšlen jako nebesa i ryzí niternost, způsobuje, dle Nietzscheho, nutnost relativizaci světa skutečného. Nelze však říci, že by poměrování, ustanovení relace mezi světem reálným a nereálným bylo vždy negativní. Onen neexistující svět například může být i šmsi jako obrazem cíle, ideálu, k němuž máme společně i jedinec směřovat. Může být výrazem nejvlastnějších nadání a hlavních možností člověka. Svět vešdejší je pak podstatný sice jako prostědek, ale to prostědek nutný i náležitý, a tedy vždy hodný ocenění. Vždy takovým dosud nereálným světem je i ten, do něhož se může zrodit Nietzsche v Nadlovku a do něhož by dle Nietzscheho měl být svět vešdejší proměněn. V takovém případě je ustanovení nereálného světa v podstatě blahodárným. Vždy člověk by byl mrtev bez ideálu, ten však musí být svázán s životem a jeho možnostmi. Zhoubným se toto ustanovení stává v moment, kdy je tento jiný svět zcela

¹⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 47.

²⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 47.

²¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 45.

odpojen od sveta skutočného, a zejména v momente, kedy je celkový svet vezdejší ohodnotený
jako nepodstatný a svet je iný naopak ako podstatný absolútny. V tomto momente je také
možné sa pýtať, aký z ustanovených svetov je ekvivalentom vodní. Vyjádrením
šnepodstatných a šabsolútných a ptejme sa, je-li sféra absolútného smyslu ustanovená p vodní,
i je-li jí dosaženo redukci, odpodstatní sféry jiné. Je třeba totiž rozlišovat ekvivalent istou
dekadenci, v níž je vezdejší svet zaklet mocnou neutralitou, v níž je pohyb do zaslutí
bezprostřední a p vodní, od dekadence, o níž Nietzsche mluví ve svých spisech nejastěji, od
té škafské. Ta je totiž smísená s houflevnatou v l k moci a morálkou resentimentu, a ty
zna n prom ují její charakter. V ní totiž vezdejší svet není nepodstatným, je sv tem, který
si zaslouží být han n a popírán. Tedy je vlastn podstatným, a to práv jako místo, v i
n mufl je třeba se vymezit, v i n mufl teprve vyvstane najevo skvostné a út -né místo
absolútného smyslu. Ve jménu nedosažitelného dobrého sveta kn z skrze toto odsouzení,
skrze toto ustanovení jasných protiklad Dobrého a Zlého dosahuje moci. P vodní je zde
tedy ustavena sféra nepodstatná, vezdejší svet, tedy onen neprodu-evný, je pop en, a skrze
tuto negaci je ustanovena sféra smyslu absolútného. Vra me se v-ak nyní k Jeří-ovi a ptejme
se, jaký z nazna ených typ ustanovení jiného sveta by nejvíce odpovídal jeho zp sobu.

Vyjd me od § 34, v jehož úvodu tme toto Nietzscheho vyjád ení: šRozumím-li
emu na tomto velkém symbolistovi, tedy tomu, fle uznává jen vnit ní reality za reality, za
špravdu?~²² V první ad je tedy patrné, fle, dle Nietzscheho, Jeří-považuje onen vnit ní svet
za jediný v pravd jsoucí. V-e ostatní, celý svet vn j-í, je tedy relativizován, co do bytí a
pravdivosti. Je takováto relativizace spí-e tou, jeřl dlí v neutralit , tedy se u Jeří-e jedná o
dekadenci istou, i se jedná o relativizaci nenávistnou a dekadenci kn fskou. Co znamená,
je-li sv tu ubírána skute nost, jakého druhu je takové hodnocení? Pro Jeří-e je v-e krom
vnit ního sveta smysluplné jen jako podobenství, jak je zjevné z pokračování posledn
citované v ty: šVid l ve v-em ostatním, ve v-em p írozeném, asovém, prostorovém,
historickém jen znamení, p íleflitost k podobenstvím.~²³ Je v Jeří-ov pohybu odpodstatní
sveta, v u in ní sveta podobenstvím, patrná nenávisť a negativní hodnocení, i je to spí-e
pohyb mírumilovný, nehodnotící? Zdá se, fle pojem podobenství je negativity prost; d vod
v-ak vyjde najevo afl jeho podrobn j-ím probádáním. Nyní jen shr me, fle Jeří-ova

²² Nietzsche, *Antikrist*, s. 52.

²³ Nietzsche, *Antikrist*, s. 52.

dekadence, která je dle mého názoru nesporná, je druhého druhu z výše popsaných, tedy je dekadencí istou. Jejím povodním pohybem je zniternění, a ne negace vnějšku. Práv proto je možná Jeřlí–šnejzajímavější dekadentů.²⁴ Vedle této absence morálky resentimentu a vlek moci je Jeřlí–ova dekadence pozoruhodná také tím, že onen švnitní svtů není nijakým myšlenkovým konstruktem, jako tomu často bývá v dekadenci knělské i filosofické, ale stavem a jednáním.²⁵ Věchny tyto určení však vyjdou adekvátně najevo ahl hlubším probádáním charakteristik Jeřlí–ovy psychologie, a tedy jifl jen konečně odpovzme na otázku, proč je Jeřlí–ova historiografická podmínnost nepodstatná a vykro me dále. Odpov je zjevná: historie i zem pisná poloha jsou ekn me veli iny svta, který tento ryzí dekadent pauálně a nehodnotíc opouští, a tedy jej nemohou podstatně ovlivnit. Jak se tedy formuluje myšlení, e a jednání tohoto nejzajímavějšího dekadenta?

²⁴ Nietzsche, *Antikrist*, s. 47.

3. Charakteristiky Jeffí-ovy perspektivy flivota:

3.1. Jeffí- v zp sob bytí v ase

Zkoumali jsme, kterak Jeffí-ova dekadence vychází z instinktivní sféry a kterak se základn formuluje; nyní je namíst povahu této specifické dekadence rozvést, a to skrze Jeffí- v vztah k asu. Znovu zde nacházíme onen vý-e popsany pohyb probíhající ustanovením a hodnocením dvou sv t . Nyní se jedná o odvrát od sv ta d jin i ekn me sv ta jsoucího v ase a komplementární pobývání ve sv t vnit ním, jemufl je vlastní asovost zcela odli-ná od té nitrosv tské.

3.1.1. Ahistori nost

Ke zkoumání prvního se vydejme skrze § 35., kde teme: š Šhodina smrtiø není k es anský pojem, ó není v bec Šhodinyø asu, fyzického flivota a jeho krizí pro u itele Šradostného poselstvíø²⁶ Jeffí-, coby ryzí dekadent, je tedy explicitn opro-t n i od asu. Na citovaném se zdá pozoruhodná v první ad Jeffí-ova distance od smrti, nedbání o kone nost vlastního flivota. I smrt je tedy Jeffí-i jen podobenstvím, v jeho dekadentním pobývání ve sv t vnit ním ztrácí význam, skute nost. Podíváme-li se na tento aspekt Jeffí-ovy psychologie nap íklad z perspektivy Heideggerova *Bytí a as*, není p ekvapivé, fle zru-ením vlastního asení, v tomto jazyce p edb hu ke smrti, je zru-ena i ve-kerá strukturace vlastního flivota a vposled i sv ta asem. Uvidíme je-t dále, fle Jeffí-ov perspektiv opravdu chybí i základní strukturace. Vyjád eme tuto absenci nyní z hlediska asu, by se moflná bude jevit neprokazateln . Pro Jeffí-e jsou pojmy minulost a budoucnost, stejn jako p vod i úd l na rovin historie, jen prázdnými slovy, nenacházejícími v jeho vnit ním sv t smyslu. Vid li jsme, fle Jeffí- je svou vlastní dobou podmín n jen nepodstatn , stejn tak je u n j nemoflné myslet n jakou v domou historickou angaflovanost, n jakou vizi prom ny sv ta. Nietzsche staví explicitn Jeffí-e mimo historii ve vá-nivém vý tu v aforismu § 32: šTakový symbolista par excellence stojí mimo v-echo náboflenství, mimo v-echny pojmy kultu, v-echnu historii, v-echnu p írodní v du, mimo v-echnu zku-enost sv ta...ø²⁷ Jeffí- se tedy jeví jako postava zcela ahistorická, na druhou stranu v-ak svým jednáním jednozna nou d jinnou odezvou p sobí, ponechme tedy výsledné zhodnocení Jeffí-ovy d jinné úlohy otev enou.

²⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 53.

²⁷ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

3.1.2. Zpřítomňující se věčnost

Nyní se podívejme, jak je perspektiva flivota zcela oproštěná od času formulována pro Ježíše samotného, jaká časovost je vlastní jeho vnitřnímu svátku. Zdá se totiž, že je možné nalézt v Ježíšově dekadentním pobývání v niternosti jakési residuum časovosti, je-li pracovní a jist problematicky nazveme přítomností s charakterem věčnosti. V jedné z následujících kapitol bude řečeno, že Ježíš v zprávu o flivota plodí stav blaženství. Nyní se věnujme tomu, že tento stav je v každé chvíli svým zázrakem.²⁸ Tento vědy se potvrzující stav je dále určen jako ten, jenž nemá věčnost ani pozítka²⁹. Pokusme se toto residuum časovosti Ježíšovy perspektivy přiblížit pomocí pojmu skutečnost, je-li Nietzsche zdůrazňuje v § 40., kde téma: „Vědy evangelium bylo právě jšoucností, naplněnou, *skutečností* tohoto Škrálovství“³⁰ Je jist problematické klást toto určení jako jednoznačně časové; může být přeci jen rozvinutím oné jšoucnosti. Zdá se však, že ona trojice jmen přisouzených evangeliu nemusí být vidna synonymně, ale naopak jako precizní popis Ježíšovy perspektivy, v němž by například jšoucnost poukazovala k absolutnosti smyslu jeho vnitřního švátku, k naplnění k oné blaženosti skryté v jeho věčnosti a jednání a skutečnost právě k časovosti této perspektivy. Také bychom poté mohli říci, že jšoucnost by byla čas redukovaný dekadentním pohybem na přítomnost a naplnění by bylo onou věčností této přítomnosti, vycházející z neodporování a lásky. To jist je však myšlenkou velice spekulativní, myšlenkou podobnou pohybu na velmi tenkém láně, je-li je nataženo mezi blažeností a časem, a proto raději sestupme na zem a ponechme lano nad sebou a jen shrmě, že Ježíšova perspektiva je vlastní zvláštní časovost, v níž se pojí věčnost a přítomnost.

3.1.3. Opakování

Na závěr se však je třeba zamysleme nad dalším, z hlediska času zajímavým určením Ježíšovy psychologie, souvisejícím s Nietzscheho myšlenkou věčného návratu. O Ježíšovi se totiž zároveň s jeho ahistoriicitou, i právě kvůli ní, praví, že je jako psychologický typus vědy možný. V § 39. téma: „Je třeba dnes je takový flivot možný, pro určité lidi dokonce nutný:

²⁸ „Je (víra) sama v každé chvíli svým zázrakem, svou odměnou, svým důkazem, svým ‚královstvím božím‘.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48.

²⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 53.

³⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 61.

pravé, p vodní k es anství bude možné po v-echny asy.³¹ To pravd podobn znamená, že Ježí– jako ztvárn ní možné perspektivy flivota, vycházející z ryze dekadentního instinktu a vládnoucí mocnou symbolickou interpretací šsv taž, se m že v dynamickém toku perspektivního sv ta vřdy vyno it. To se nevyllu je s tím, že Ježí– je, Nietzscheovými slovy, jediným k es anem.³² My–lení perspektivy zároveň vřdy implikuje jistou vázanost do okolí perspektiv, a tedy je tento perspektivní uzel vid ný v Ježí–ov flivot jedine ný. Je v–ak nutné ji vid t zároveň spolu s pojetím asu jako v něho návratu téhož, což znamená, že tato jedine nost je opakovatelná. Nietzsche nazna uje, že velice podobný flivotní instinkt lze spat it nap íklad u Epikura, šby i s velikým nádavkem ecké vitality a nervové síly; a práv tento nádavek je oním perspektivním uzlem.³³ Dal–í možnou d jinnou migrací Šeží–ovského÷ psychologického typu, by fiktivní, je postava knížete My–kina v Dostojevského románu *Idiot*, jíž je zasv cen jeden z dodatk v záv re né ásti eseje. Nyní jíž jen shr me, že perspektiva flivota, jíž Ježí–svým jednáním ukazuje, je v d jinách vřdy možná.

3.2. Ježí– v zp sob my–lení

V p edchozím oddíle jsme vid li, jak podstatným rysem Ježí–ovy perspektivy je její dekadentní podmín nost; nyní zkoumejme, jakým zp sobem my–lení se vyzna uje. Za n me pon kud enigmatickou definicí: Ježí– je nev doucí vidoucí. Nejprve je tedy nutné vyzna it Nietzscheho popis Ježí–ovi nev domosti, a následn jeho zp sob v d ní. Nietzsche se na n kolika místech spisu ost e vyhrazuje proti p ípisování ducha i v d ní Ježí–i Nazaretskému. Nap íklad zcela odmítá nazývat Ježí–e geniem, jak íní Renan, uzavírajíc: šCelý ná– pojem, ná– kulturní pojem šDuchaø nemá v bec smyslu ve sv t , v n mfl flíže Ježí–.ø³⁴ Absenci duchovnosti se zdá možné spat it v první ad v Ježí–ov naprosté neobeznámenosti s možnostmi jiných perspektiv hodnocení a v ad druhé ve zp sobu, jakým se formuluje Ježí–ova vlastní perspektiva. V jakém smyslu je tedy Ježí–nev doucí?

3.2.1. Aperspektivita

³¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 58; Zdá se, že takto lze interpretovat i Nietzscheho vyjádření v § 34.: „Pojem ‚syn člověka‘ není konkrétní osoba, jež patří do dějin, není něco jednotlivého, jedinečného, nýbrž ‚věčná‘ skutečnost, psychologický symbol osvobozený od pojmu času.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 52.

³² „V podstatě byl jen jeden křesťan, a ten zemřel na kříži“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 57.

³³ Nietzsche, *Antikrist*, s. 46.

³⁴ Nietzsche, *Antikrist*, s. 45.

Jeffí– se odvrací od sv ta, k n mufl nedíln pat í kultura, v d ní, společenské konvence, odvrací se vst íc vý–inám sv ta vnit ního, iníce z prvního jen podobenství. Jeffí– klade svou perspektivu v í jiným na zp sob jakési mírumilovné negace. Jeho dekadence sice plodí relativizaci smyslu jiných perspektiv, jedná se v–ak o relativizaci pau–ální, zcela prostou opravdového posouzení platnosti jednotlivých hodnocení sv ta. Jeffí– nevidí rozdíl mezi lidmi ani mezi jejich naukami, jediný rozdíl, spat uje-li v bec n jaký, spat uje mezi vn j–ím a vnit ním; p í emfl smysl prvního je vid n skrze plnost smyslu druhého jako nepodstatný. Jeffí– se tedy jeví jako postava v podstat aperspektivní. Zamysleme se nyní obecn ji, co m fle znamenat toto opro–t ní od cizích perspektiv. M fle být z ejm jak plodné, tak neplodné.

První je kritikou, hlubokým náhledem jiných perspektiv hodnocení a jejich opu–t ním i p evzetím, na základ vlastního poznání; negace je osvobození. Jeden ze svých obraz nachází v letu ptáka, kterému se v–echny mofné b ehy, úto i–t smyslu, prom ní v rozlehlé prom nivé a hroziv nekone né mo e a jeho stín ve vlnách se stane jedinou perspektivou. To by nap íklad v p ípad Jeffí–e znamenalo, fle by nahlédl nauku flidovských kn flí coby výraznou perspektivu hodnocení své doby jako mylnou a v dom se v í ní vymezil. fle by nahlédl onu deformaci Boha vychytralou v lí k moci a postavil proti ní svou vlastní p edstavu o bofství, o situaci a cest lov ka. Jeffí– v zp sob opu–t ní daných perspektiv je v–ak principiálně nev doucí. Jeho p vodním pohybem je znitern ní, pobývání ve sv t špravémø, a tak v–e vn j–í bez rozdílů, tedy bez hodnocení, ztrácí smysl. Tak lze vyložit nap íklad Nietzscheho popis Jeffí–ova v d ní v § 32: šTakové u ení *nem fle* ani odporovat: nechápe ani, fle jsou jiná u ení, fle *mohou* být, nedovede si ani p edstavit opa né usuzování.ø³⁵ Jeffí–ova opro–t ní od cizích perspektiv se tudífl zdá neplodné, neb nepro–el odmítanými naukami afl k jejich pravd , aby je na základ toho opustil, ale pouze je plo–n opominul. Spolu s celkovým odmítnutím nitrosv tské moudrosti se samoz ejm pojí i odmítnutí jejich b flných zp sob formulace nauky, jako jsou dialektika, pojmosloví í dokazování. Dále v citovaném aforismu teme: šTaktéfl chybí dialektika, chybí p edstava toho, fle by n jaká víra, n jaká špravdaø mohla být dokázána d vody.ø³⁶ Pozoruhodné je, fle k tomuto zapov zení Nietzsche p eci jen dodává, fle Jeffí– cosi jako d kazy má, jsou to v–ak švnit ní ššv tlaø vnit ní city libosti a p isv d ování vlastnímu Já, vesm s ššl kazy sílyø.³⁷ Cofl jsou d kazy zjevn v dou í filosofí neplausibilní. Jeffí– v dekadentní odklon od sv ta, od komplexu perspektivních

³⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 50.

³⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 50.

³⁷ Nietzsche, *Antikrist*, s. 50.

hodnocení, ústí v osamělé bytí jediné perspektivy, ta však není beze smyslu, i takto odsvětlující na nalézání zprůsob formulace, ptejme se tedy jaký.

3.2.2. Neiní rozdílu

Vyjďme od Nietzscheho konstatování: šPojem, *zku-enost* šřivotaø jifl jediné zná, odporuje u n ho jakémukoli slovu, formuli, zákonu, ví e, dogmatu.³⁸ Nejzáhadn ěí na tomto výroku je jist ona *zku-enost* šřivotaø, zastavme se však na okamžik u toho, fle odporuje formuli, ví e, dogmatu. Tvrdili jsme, fle Jeffí-vidí jediný rozdíl a to mezi vnitřním a vnějším. Nemohli bychom takový rozdíl vnímat jako dogma, jeden jediný zákon Jeffí-ova sv ta? Není však tento rozdíl viděn jen našima ořima, navyklýma ěrnobílému vidění a zdaleka ne ryze dekadentněma. Je namíst se ptát, jak vidí Jeffí- sám ony dva sv ty. Zdá se, fle Jeffí- nevidí prařáděných dvou sv t , neb jeho p vodním pohybem je zniternění, a v tomto nitru samo slovo sv t postrádá smyslu. V § 32 ěeme: šNikdy nem l d vodu, aby popíral šřv tš nikdy netu-ít ěírkevní pojem šřv taø.³⁹ Je-li Jeffí- takto p vodn ěeznalý sv ta, nem fle v dom klást sv t jiný. Nebo to ěkn me jinak, je-li Jeffí-opravdu ryzí dekadent, není v jeho my-lení ani stopy po jakémkoli ěin ěí rozdílu, nebo toto ěin ěí rozdílu je ěkn me metodou my-lení sv ta, jenfl Jeffí-opustil. Nietzsche explicitně řká: šDobré poselství znamená právn , fle ufl ěení protiklad .⁴⁰ Ale není rozdíl i protiklad elementárním kamenem kařdě strukturace skute nosti? Té vyslovitelné jist ěe, právn proto asi Jeffí-hovo ří v podobenstvích a neklade nic jako opravdové pojmy, neb v jeho vnitřním sv t ěení nic, co by takovému my-lení postavenému na rozdílu odpovídalo. Specifik m Jeffí-ovy ěe i je zasv ěen následující oddíl, v n m bude také je-t ěrozvinuto toto Jeffí-ovo ěin ěí rozdílu, a proto jen záv ěrem ěkn me, fle vedle aperspektivity je projevem absence duchovnosti i principiální nestrukturovanost jeho my-lení. Je však nutné řci, fle ěe jen struktura na základ ěin ěí rozdílu, tedy struktura logická, m fle dávat tvar řřivotu lov ka. Vřřdy jsme v úvodní citaci vid ěli, fle Jeffí-p ěeci jen ěosi zná, onu *zku-enost* řřivota. Jak je tedy ona smysluplná? V jakém smyslu je Jeffí-vidoucí?

3.2.3. Prakticko-afektivní smysluplnost

³⁸ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

³⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

⁴⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

Nejdříve je nutné zdraznit, že následující popis smysluplnosti žp sobu Ježíšova život je proveden z jeho perspektivy, z perspektivy zabýdlenosti šve sv t ufl jen vnit nímo.⁴¹ Například z perspektivy v dce pořadujícího d vody a iního rozdíly se Ježíš žp sob myšlení a jednání jeví nesmyslným, i p inejmením bláhovým. Jaký smysl však v sob nese Ježíš v život pro n j samého? Vyjd me od Nietzscheho vyjádění na stranu Ježíšova v d ní: šVÍ, že je to jediné *praxe* života, jífl se lov k cítí Šbofskýmø Šblaflnýmø Ševangelickýmø vřdy Šlít tem boflímø⁴² P edznamenejme krátce, že onou praxí je neodporování a láska, ale soustře me se nejdříve na povahu smyslu, jenfl je tedy Ježíšovy z ejmý; na ono šv d níø, jefl odporuje formulím. Je v d ním o žp sobu života, jenfl vede k blaženosti, je v d ním ryze praktickým. Proto je, zdá se, Ježíš upírána pravá duchovnost, protože u n j nenajdeme pohyb teorie. Proto však je možné zároveň mluvit o Ježíšovi jako o šv doucímø, protože toto proflívání nese vlastní smysluplnost, praktickou. V ímn me si dále, že tato praxis nemá za cíl jednání ve sv t , ale pocit, stav, proflitek mimo sv t. Zamysleme se práv nad významem citovaného šjífl se lov k cítíø a p idejme pozoruhodný výrok § 34.: „Království nebeské to stav srdce, - nikoli n co, co p ijde Šnad zemíø nebo Špo smrtiø.“⁴³ Pojem království nebeské spolu s pojmem radostné poselství jsou, dle Nietzscheho, Ježíšova nejast j-í, by symbolická, vyjádění tohoto flitého vnit ního stavu. Ten je zjevn proflíván hluboce emotivn , jak usuzujeme z toho, že ve spojitosti se symbolem srdce, centrem emocionality, je námi sledovaný stav evokován na více místech spisu.⁴⁴ To také, jak uvidíme, podstatn souvisí s tím, že pro Ježíše je láska šjedinou, *poslední* možností života.⁴⁵ Konstatujme tedy vedle praktického je-t emotivní smysl, jehofl pro Ježíše nabývá jeho flitá víra. Díky této smysluplnosti je pravd podobn možné zvát Ježíše vidoucím. Vydejme se tedy jífl ke žp sobu Ježíšovy e i. Snad se nám také mnohé motivy, v tomto oddílu jen nazna ené, jako ne in ní rozdílu i podobenství, poda í více prosv tlít.

3.3. Ježíšova e

Podívejme se tedy nyní podrobn ji, jaké povahy je dle Nietzscheho Ježíšova e ; vřdy p estože odporuje nárok m v deckým i filosofickým, není beze smyslu. Vyjd me od možné pon kud vzdáleného bodu na-í analýzy. Tvrdili jsme, že Nietzsche stojí v pon kud

⁴¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 45.

⁴² Nietzsche, *Antikrist*, s. 51.

⁴³ Nietzsche, *Antikrist*, s. 52.

⁴⁴ „„Království boží“ není ničím, co se očekává; nemá včerejška ani pozítřka, nepřijde za ,tisíc let‘, - je to zkušnost jednoty srdce; je všude, není nikde.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 53.

⁴⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 45.

zvláště tím vztahu k textům Nového Zákona, ve vztahu podezření ze lživosti a souasného vyítání navzdory. Nyní je možné tuto problematiku lehce rozvinout, neb Nietzsche dokonce pokládá n které výroky, evangelisty p isuzované Ježíšovi, za autentické, pravdiv vypovídající o Ježíšově povaze. Ona zcela nehistorická kniha se tedy možná i dle jejího ostrého kritika v pasážích, jako je Kázání na hoře, nemýlí. Můžeme se ale ptát, zdali Nietzsche nerozhoduje poněkud předchdn, co je autentickou a neautentickou eí Ježíše Nazaretského, dle své představy o n m. Můžeme otout demaskující psychologii i proti jejímu tvrci a ptát se, nakolik je Nietzscheho perspektiva hodnocení patrná v jeho obraze Ježíše, nakolik je tento obraz v rným podáním. Uíáme-li tak za pomoci n kterých moderních christologických studií, dojdeme k zna n pozoruhodnému záv ru. Nietzsche se totiž ve výbru nejpravd podobn ji autentických Ježíšových pojm s n kterými biblisty pozoruhodn shoduje. Ponechme však tuto spíše metodickou problematiku stranou, k Nietzscheho představ o úst edních pojmech Ježíšovy teologie se dostaneme v záv ru této kapitoly. Nyní se vydejme k Ježíšovi, k jeho eí.

3.3.1. Podobenství

Vyjďme z Nietzscheho vyjádření v § 32.; tento aforismus budeme nyní podrobn vykládat, neb je pro téma eí klí ový: šMluví pouze o tom, co je nejnitern jší: Šlivotø nebo Špravdaø nebo Šsv tloø to jeho slovo pro to, co je nejnitern jší, - v-echo ostatní, celá realita, celá p íroda, ba i eí má pro n ho pouze cenu znamení, podobenství.⁴⁶ Nejhojn ji užívanou, i snad jedinou, formou eí tohoto symbolisty par excellence⁴⁷ je tedy dle Nietzscheho podobenství. Vnujme se tedy nejprve jemu, a následn krátce specifickým Ježíšovým špojm mō pro to nejnitern jší. Tvrdili jsme, že Ježíš pauálně odmítá i mīj nitrosv tské perspektivy hodnocení, nauky své doby i dob minulých, že je postavou zcela nezávislou na historii a geografii. Na poli eí nalezneme konkretizaci této nezávislosti. Nietzsche totiž o Ježíšovi tvrdí: šMezi Indy by byl užíval pojm sankhyamských, mezi í any pojm Laotsových ó a necítil by p ítom rozdílu.⁴⁸ Před tímto sm lým p íkladem Nietzsche poznamenává: šOv-emeže nahodilost okolí, jazyka, p edb fného vzd lání ur uje jistý okruh pojm : prvotní kes anství užíává jen fíidovsko-semitských pojm í. Ale chra me

⁴⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

⁴⁷ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

⁴⁸ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

se, abychom v tom neviděli víc než znamenalost, sémiotiku, přítomnost k podobnostem.⁴⁹ Ježíšova řeč je tedy samozřejmě fakticky tvořená pojmoslovím vlastním jeho době a okolí, toto pojmosloví však nabývá u Ježíše jiného významu. Tato přítomnost významu je zcela radikální, neboť bez zbytku věčná slova, pojmy, jména, obecně považované za svázané s realitou a pravdou, nabývají pro Ježíše významu podobností. V první řadě se tedy jedná o podstatný fakt, že pro Ježíše je podobnost bez zbytku věčná, dokonce i věčná. Tato věčná přítomnost významu plyne pravděpodobně z ryze Ježíšovy dekadence, tedy z přítomnosti jeho pohybu znění. Ptejme se však nyní, co je pro podobnost jako takové charakteristické? Co znamená onen neurčitý pocit efemérnosti, přechodnosti, nedokonalosti, který v nás toto slovo vyvolává? Podívejme se pro názornost na Ježíšovo podobnost O dlních na vinici (Mt 20, 16) a pokusme se jej vyložit jak po formální, tak obsahové stránce. Vypráví se v něm o vinaři, který během dne najímá dlníky na práci na své vinici. Prvním slíbí za den práce, později mzdu spravedlivou. Večer jim vyplácí všem jeden denár, postupující od posledních příchů k prvním. Ti, co pracovali celý den, jsou naštvaní a odsuzují vinaře z nespravedlnosti, on však jim dal mzdu podle smlouvy a výplata druhých je čistě jeho volbou, tedy je jejich namítání neoprávněné. Podobnost je zakončena výrokem: „Tak budou poslední první a první poslední.“ Dovolme si možná lehce problematicky definovat podobnost jako přímý obraz, který je vyprávěn na vysvětlenou, za účelem sdělení nějakého skrytého duchovního smyslu. Pokusíme-li se zformulovat stejné vzhledem k filosofii téhož jazyce, řekneme, že se u podobnosti jedná o specifickou vazbu znaku (přímý obraz) a významu (duchovní sdělení), v níž jedno bez druhého v podstatě ztrácí smysl. Přímý obraz by sice zůstal smysluplným i tehdy, nacházel-li by se mimo podobnost, například jako přímý obraz života v zemi dlním prostě, je však zjevné, že by se jednalo o smysluplnost značně odlišnou od té prostoupené skrytou duchovností. Korelativně by toto duchovní sdělení buď mimo přímý obraz zcela nenacházelo možnost vyjádřitelnosti, či by viselo prázdno ve vzduchu jako citovaná věta závěrečná podobností O dlních a pravděpodobně by takto nedospělo sluchu mnohých; právě skrze přímý obraz totiž přibíhá.

Vraťme se k Ježíšovu podobnostem, dle jeho úvodní věty je jeho cílem vyjádřit poměry panující v království božím, přibíhá vinař značně zjevně Hospodina. Pokusme se vyznačit konkrétní obrysy těchto poměrů skrze citovanou větu závěrečnou; tu můžeme vyložit

⁴⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48.

přinejmenším dvěma způsoby. První výklad vychází z Nietzscheho zdrazované Ježíšovy láskyplnosti, tak i obráceně právě k onomu posledním, slabým, chudým duchem. V království božím by tedy bylo to, kteří jsou nyní společností a vládnoucími opovrhováni, vydleno místo významné a blažené, první. Jednalo by se tedy o jakousi vizi otočené i anarchistické společnosti. Takový výklad nápadně připomíná morálku resentimentu, v níž obrazně jen o nalezení místa blaženosti nutné předchůdně naplnit v něm zlem místo jiné, uinit n koho posledním. Takový výklad si však, zdá se, nevímá faktu, že ono otočení rolí je v podobenství zopakováno, první se stávají posledními. Mělo by tomu tak být jistě jen kvůli zdraznění, nabízí se však i jiný význam. Je totiž otázkou, zdali ti první nebyli právě nyní vyvýšení chudým duchem. To by, zdá se mi, vedlo spíše k výkladu druhému, vycházejícímu z ryzosti a specifika Ježíšovy dekadence. Ono dvojí otočení je totiž možné chápat i jako vyjádření celkového zrušení společenských poměrů. V Ježíšově království nebeském jistě nebude mít slovo poslední a první, natož pak denár i jiné, prafládného významu, i přesně jen významu podobenství. Zdá se tedy, že toto podobenství mělo být chápáno i jako obraz jednoho z nejpodstatnějších rysů Ježíšova myšlení, jeho neúnik rozdílu, jeho odpor ke každé strukturaci a pevnosti, tedy jako podobenství o tom, jak se ve stává podobenstvím. Vždyť Ježíš je tím, kdo šze svého pevného si nic nedělá: slovo *zabíjí*, v-ěchno, co je pevné, *zabíjí*.⁵⁰ Právě proto, zdá se, Nietzsche vidí Ježíše v život jako šbytlí plynoucí zcela v symbolech a nepochopitelnostech⁵¹, neb Ježíšova podobenství odkazují k dalším podobenstvím snad až do nekonečna. I tomu tak není a i Ježíši jsou některá slova svatá. Vraťme se po tomto možné poněkud dlouhém zamyšlení nad podobenstvím k naší úvodní citaci, k tomu, co je Ježíšovým slovem pro to nejnižší.

3.3.2. Ježíšovy spojmy

V první řadě je pozoruhodné, že tato slova jsou vždy uvedena v uvozovkách. Tím, zdá se, chce Nietzsche vyjádřit výše rozvedenou paulíní proměnu i v podobenství. Podívejme se však konkrétně na ona přesto vydlená slova: šfivotě, špravdaě, šsv tloě. Co ty mají společného a co vypovídá jejich volba o tom, co Ježíš zamýšlí lidem sdělit. Na této trojici je pozoruhodné, že se jedná o slova, která vkládá nejprve Ježíšovi do úst Jan, poslední z kanonizovaných evangelistů. Jeho pojetí radostného poselství je charakteristické některými stoickými a gnostickými rysy a jeho jazyk je značně abstraktní. Charakteristickým je pro něj

⁵⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

⁵¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 57.

také uvádí Ježíšových promluv spojením: „Já jsem“. Tohoto vyjádření si sice Nietzsche v *Antikristu* nevšímá, z perspektivy jeho chápání Ježíše je však toto vyjádření pozoruhodným. Mělo by poukazovat k jistě mnohokrát zdrazněnému Ježíšovu nečinění rozdílu, k absenci patosu distance v Nietzschevě i a myšlení. Ježíš – totiž tím, že se zcela stahuje ze světa, ztrácí v podstatě všechny referenční objekty svého i, všechny, ať na jediný nepopsatelný, nebo nesrovnatelný, jeho život, jeho bytí osamělé perspektivy. K tomuto bytí poukazují všechny Ježíšova slova, a proto je možné vidět v Janem užívaném spojení vyjádřený podstatný rys Ježíšovy i. Jeho ztotožnění s vlastní i, které je umožněno tím, že Ježíš – neodkazuje na nic jiného než na sebe samotného. Tato i jako sebevytvoření niternosti musí být v i vnější nutně i v uvozovkách, nebo niternost není možno plně vyslovit, nebo její charakteristikou je absence rozdílu, na němž je i postavena. Tvrdíme-li tedy, že všechny slova odkazují k Ježíšovu lítému blaženství, tvrdíme, že i slovo bůh má pro Ježíše tento význam, je tomu tak? Zdá se, že ano, a proto se na závěr vnujíme Ježíšovým ekumenickým pojmem. Vyjdeme od zcela neobvyklého otázky a pravděpodobně pro tradiční teologii znávané nepřijatelného otázky Nietzscheho výkladu významu Ježíšových pojmů *otec* a *syn*. Ocitujeme i s ironickou poznámkou v úvodu: „Ale vždyť bůh do i, co bylo dotud znamením Šotec a Šyn – otce nikoli do každých i, připouštím: slovem Šyn je vyjádřen vstup do celkového citu zbožnosti, objímajícího všechny vci (blaženství), slovem Šotec tento cit sám, cit vnitřnosti, dokonalosti.“⁵² V tomto citátu je jednoznačně i, co je zbožňováno, tedy cit, stav blaženství. Je-li však zbožňovat cit, který je mým, jsem i já svým způsobem zbožňován; a tedy se potvrzuje naše kladení jednoho referenčního bodu všech Ježíšových slov v etn Boha. Není-li rozdíl mezi slovy bůh a bůh, je i šakální distancí poměr mezi bohem a bůhem⁵³ v realitě Ježíšova světa zrušen.

3.3.3. Ježíšova teologie

Zamysleme se nyní krátce obecně nad Nietzscheho pojetím religiozity a následně nad Ježíšovou zbožností. Bylo by toto téma blízké spíše tím nacházejícím se v kapitole o myšlení, rozhodli jsme se zařadit jej sem, nebo vykazování významu Ježíšových teologických pojmů k tomu může být vhodným mostem.

⁵² Nietzsche, *Antikrist*, s. 52.

⁵³ Nietzsche, *Antikrist*, s. 50.

V úvodu jsme zmínili značný problém celé Nietzscheho kritiky náboženství, je-li plyne z neproblematizování a kladení ateismu. Zmíná Finkova kritika je sice namíst, zároveň však myšlenka smrti boha, což je teze ateismu, není u Nietzscheho neprobádána, jistou temnotu si však ponechává, a proto přistupme k tomu, co je tedy zbožnost, není-li Boha. Zbožnost je za tohoto předpokladu pouhou projekcí jedince i národa. A to projekcí značně vypovídající o charakteru jejího tvůrce; vzpome me na morálku chápanou jako apologii filivotní perspektivy. Tento fenomén jsme již také naznačili v tematizaci dionýsijského národa; bylo zřejmé, že Boh se promítá dle stavu národa, tedy z perspektivy ujetého, národu blízkého Boha byl u jiného Boha soudící a vzdálený. Nechme nyní stranou, co přesně má znamenat onen druhý, neb již víme, že jistě není podoben bohu Ježíšovu; a zkoumejme, jak vypadá Ježíšova religiozita v porovnání s religiozitou postovanou ve vrcholných dobách dionýsijského národa. Bylo zřejmé, že její boh je blízký a perspektivou ujetého filivotu. A proto nyní vzpome me na onu distanci, je-li u Ježíše zrušena, a na fakt, že toto zrušení je pocíťováno jako filivotu blahodárné, perspektivou ujetého. Nejsou si tyto dvě zbožnosti blízké a není tato zbožnost blíž k pohanství než k monoteismu? To už je však zcela spekulativní myšlenka, téměř propastná, lehce se jí dotkneme v jednom z dodatků v závěrečné části, nyní ji však ponechme stranou a jen shrme Ježíšovu šteologii a to skrze citaci z § 33.: *„Není Špokání cestou k bohu, není jí Šmodlitba za odpuštění jen evangelická praxe vede k bohu, jen ona jest Šboh“*⁵⁴ Vydejme se tedy konečně k Ježíšovu jednání, víme o něm nyní, že je jediným co Ježíš zná, i jediným objektem Ježíšovy lásky, nevíme však, čím je charakteristické.

3.4. Ježíš v způsobu jednání aneb neodporování, láska a nevdomá vzpoura

Dospíváme tedy přímo k jádru, totiž k Ježíšovu filivotu, k jeho jednání. Vždy dle Nietzscheho: *„Jen k esanská praxe, filivot, jaký fil ten, kdo zemřel na kříži, je k esanský.“*⁵⁵ Pokud jsme, že tato specifická praxe a z ní plynoucí pocit blaženosti udělejí Ježíšovu perspektivu smysluplnou strukturu, pokud jsme dále, že pro ni Ježíš nachází i jistá symbolická pojmenování. Je však jisté třeba se ptát, jak konkrétně se tedy Ježíšovo jednání formuluje. Zdá se pozoruhodné především v několika aspekty: specifickým charakterem neodporování, láskyplností, a především zvláštní vzpurností. Uveďme na úvod citát z § 35., který tyto tři aspekty exempluje pospolu, a následně se jim postupně věnujme každému zvlášť: *„Neklade odpor, nehájí svého práva, nečiní ani kroku, jenli by od něho odvrátil to nejhorší, ba více,*

⁵⁴ Nietzsche, *Antikrist*, s. 51.

⁵⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 58.

provokuje to! A prosí, trpí, miluje *s t mi, v t ch*, kte í mu zlé íní *Nebránit se, nechovat hn vu, ne ínit odpov dnýmí* Nýbrf ani zlému neodporovat, - *milovat hoí* ů⁵⁶ Jako jíl vícekrát v této práci, vyjd me nejprve od t ch ur ení Jeffí-ova jednání, které sv d í o jeho principálním neodporování, od on ch zvýrazn ných *ne*, od principiálního neodporování.

3.4.1. Neodporování

V první ad je nutné vzpomenout Jeffí-ovu instinktivní dekadenci, neb toto nejednání, neangaflování ve sv t , je bezesporu jejím projevem. V § 29. Nietzsche popisuje Jeffí-ovu psychologii následovn : šZde se stal instinktem práv protiklad v-eho zápasení, v-eho, co se cítí být v boji: neschopnost k odporu se tu stává morálkou.š Na citovaném je mofná zaráflející, jak jsou usouvztafln ny instinkt a morálka. V kontextu celku Nietzscheho my-lení v-ak vztah p ekvapivý není; podmi uje-li instinkt zp sob my-lení a jednání lov ka, jak bylo krátce rozvinuto vý-e, není p ekvapivé, fle je patrný i v jeho výrazu, e i. Morálka je práv takovým výrazem a pro Nietzscheho, cofl je podstatné, tato morálka není ístou teoretickou konstrukcí, ale naopak jakousi obhajobou prosazované v le k moci. Morálka je, dovolme si trochu neproblematicky íci, apologie perspektivy flivota. Je-li tato perspektiva dekadentní jako u Jeffí-e, je jejím plodem i dekadentní morálka. Proto z ejm Nietzsche v témfle aforismu p í ítá výroku šNeodporuj zlému!š v Jeffí-ov šnauceš klí ovou roli. Je tedy snad ímsi jako Jeffí-ovým morálním krédem, je v-ak otázkou, je-li si jej jako takového v dom. Z Jeffí-ovy ryzí dekadence tedy plyne neodporující charakter jeho praxis. Zdá se tedy, fle Jeffí-ova neangaflovanost ve sv t , jeho mírumilovnost, naprosto nejsou ctností, t fce vydobytou askezí, ale naopak p ísv d ením jemu nejvlastn j-ímu instinktu. Tento aspekt nutnosti dekadentní povahy Jeffí-ova jednání zakon eme p íkladem dal-í postavy d jin západní kultury s dekadentními rysy, Epikurem. Nietzsche poznamenává: šStrach z bolesti, í z nekone n malé bolesti ó nem fle ani jinak skon ít nefli v *nábofenství láskyí* ů⁵⁷ Nefl se v-ak vydáme k Jeffí-ov láskyplnosti, tedy finálnímu tvaru Jeffí-ova jednání, podívejme se je-t na dal-í ur ení, které s nazna enou dekadencí úzce souvisejí.

Vzpome me na Jeffí-ovu aperspektivitu. Stejn jako Jeffí- nenahlíflí nitrosv tské nauky, nenahlíflí ani jednání druhých, natofl aby je popíral í proti n mu aktivn vystupoval,

⁵⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 53.

⁵⁷ Nietzsche, *Antikrist*, s. 46.

vřdy : šPopírat, to práv to, co jemu je zhola nemofné.õ⁵⁸ Nenahlíflí jednání druhých jako prosazování ur ité řivotní perspektivy, jako v lí k moci, a jeho vlastní perspektiva je téř takové v le prosta. řiádne ovládnutí, prom na í zasafení sv ta nejsou pro Jeřlí-e pravým cílem, tím je jen blařenost pobývání ve sv t vnit ním, jířl je dosařeno práv odmítáním v-ech nitrosv tských cíř a rozvíjením lásky. Toto Jeřlí-ovo opro-t ní od cht ní vn j-ku, toto zavnutí v le do sebe samé, toto p isv d ení vlastní podstat umofl uje, aby byl pau-áln kařdý akt sm ující do sv ta í od n j pojímán jako nepodstatný. Výrazným p íkladem této pau-ální relativizace ekn me k ířlení v lí k moci uvnit sv ta je Jeřlí- v vztah k vlastnímu soudu a následné smrti. Vřdy je je-t p edstavitelné, odmítat ovliv ovat vn j-í sv t a být jím ovliv ován, odsuzuje-li nás v-ak tento sv t ke smrti, t řlko k tomu být lhostejný. Jeřlí- v-ak dle Nietzscheho takto lhostejný je. V ř 34. teme: řCelý pojem p írozené smrti *chybí* v evangeliu: smrt není mostem, není p echodem, chybí, protoře p ířlu-í zcela jinému sv tu, pouze zdánlivému, uřlíte němu pouze k znamením.õ⁵⁹ V následujícím aforismu, z n hořl byl vy at souhrnný citát pouřlité v úvodu, Nietzsche poukazuje na Jeřlí-ovu pasivitu u soudu a celého pr b hu trestu. Jeřlí- neu ín nic proti p íchodu smrti, nebo jeho blařenství je v kařdém okamřlíku natolik dostate né a kvalitativn esoum ítelné s ímkoli asovým, řle ani cosi jako ukon ení tohoto stavu, a uřl p írozené, í násilné, se jej nedotýká. Na druhou stranu v-ak nalezneme v *Antikristu* i takovéto vyjád ení: řP ímo svou smrtí nemohl Jeřlí- chtít nic, neřlfi ve ejn podat nejsiln j-í zkou-ku, *d kaz* svého u ení.õ⁶⁰ Vzpome me na fakt, řle Nietzsche Jeřlí-i p ípisuje jakési d kazy jeho nauky v podob vnit ních sv tel, ty jsou pravd podobn zaflehávány práv praxí neodporování, není tedy p edstavitelné, řle toto výsostné neodporování, neb neodporování zlu v podob mu ení, potupy a odsouzení, se řeví opravdu výrazným, zaflehne v Jeřlí-i sv tlo je-t siln j-í. Z Jeřlí-ovy perspektivy se tedy jeho vlastní smrt m řle řevit jako zavr-ení í dosv d ení jeho řlivota a zp sobu jednání. Vra me se v-ak z kon in smrti a shr me, řle podobn jako byl pojem nahrazen podobenstvím a duchovnost prakticko-afektivní smysluplností, tak jednání, coby angařlování se ve sv t , je u Jeřlí-e nahrazeno nejednáním, neodporováním, neprosazováním se. Taková praxis v-ak není ní ím, pro Jeřlí-e je blařenstvím a pro nás m řle být vzorem mofného zp sobu jednání, zvlá-

⁵⁸ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

⁵⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 53.

⁶⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 60.

je-li aspekt neodporování spojen s láskyplností. Kresleme tedy dále obraz Jeffí-ovy špraxe, jifi zanechal lidstvu⁶¹.

3.4.2. Láska

V nujme se výkladu t ch ástí v úvodu citovaného, které souvisejí s tématem lásky. Jeffí-ova láska se pojí k jeho praxi neodporování, je v-ak otázkou, jakého druhu je toto spojení, zdali je láska nap íklad d sledkem, posledním elementem dekadentního pohybu, i je naopak ímsi jako návratem ke sv tu, protipohybem, pozitivním korelátém via negativa neodporování. První mořnosti by nasv d oval citovaný p íklad Epikur v a také § 30., který je p íhodn nazván *Instinktivní nenávist k realit* a zakon en vyjád ením: šZná jediné blařenství (rozko-), neodporovat uřl, neodporovat uřl nikomu, ani zlu, ani zlému ó láska jedinou, *poslední* mořností řivota.⁶² Na druhou stranu si ale myslím, ře podmín nost Jeffí-ovy láskyplnosti dekadentním instinktem Nietzsche spí-e konstatuje, neřl ře by k ní podal d v ryhodné d vody. Pau-ální neodporování m ře být výrazem Jeffí-ova ryzího odvratu od skute nosti a jeho bytí v jediné perspektiv řhodnocení; m ře řím být v-ak láska, která se vyzna uje ocen ním, poznáním milovaného? A není takovéto p íjetí druhého p ekro ením Jeffí-ovy aperspektivity? Není tedy láska nutn v jistém ohledu ve sv t angařlovaným jednáním? Zeptejme se v-ak jinak: jakou lásku má Nietzsche na mysli, hovo ř-li o Jeffí-i? Podívejme se na Nietzscheho rozvinutí charakteru Jeffí-ovy lásky v § 44.: šPravý řivot, v ný řivot je nalezen, - neslibuje se, je tu, je *ve vás*: jakofřto řivot v lásce, v lásce bez výhrady a vylou ení, bez odstupu.⁶³ Tvrdili jsme, ře Jeffí-ovo my-ření je charakteristické ne in ním rozdílu, ře Jeffí-i principiáln řhybí, e eno v Nietzschev řdiskurzu, patos distance. Jeffí-ova láska takovou absenci řdistancí i hierarchií potvrzuje, neb je specifická tím, ře vlastn není ur ena jednotlivci, ře obecn nesoudí ani neoce uje, ře miluje v-echny, jak jinak neřl bez rozdílu. Ale je láska bez řhodnocení je-t láskou, je láska k tomu, kdo nám ubřřřuje láskou spravedlivou? Zdá se, ře v kontextu Nietzscheho my-ření je patos distance, který Jeffí-i principiáln řhybí, úzce spojen se spravedlností, a Jeffí-ova láska by byla spí-e nespravedlivá. Netrouřřám si v-ak takovou my-řenku klást jako tezi, smí me se tedy s konstatováním, ře Jeffí-ova láska je zna n ur ena jeho dekadentním ne in ním rozdílu, je láskou ke kařřdému. Na druhou stranu se v-ak minimáln z na-í perspektivy zdá, ře Jeffí- p eci jen miluje jednu

⁶¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 53.

⁶² Nietzsche, *Antikrist*, s. 45.

⁶³ Nietzsche, *Antikrist*, s. 44.

skupinu lidí obzvláště, že vidí rozdíl mezi lidmi. Miluje právě ony chudé duchem, slabé a nemocné, dříve i hříšníky odsouzené kňskou mocí. A to natolik, že je možné Ježíšovu perspektivu vidět i jako boj za ně proti vládnoucí vrstvě, jako boj za to, že šjako dítě boží je každý každému roven⁶⁴. A není boj za druhé a jejich práva výsostným projevem lásky a není tedy náhľad povahy Ježíšova jednání a lásky je třeba eci jen p edb flný?

3.4.3. Politická revolta

V nujme se nyní dalšímu aspektu Ježíšova jednání, jeho možné politické angažovanosti, onomu šba více, provokuje tož z úvodní citace. Výchozím budífl nám výrok nalézající se v jednom z úvodních aforismů zkoumajících Ježíšovu psychologii: šBylo to povstání proti šdobrým a spravedlivým, proti šsvatým Izraele, proti hierarchii společnosti ó nikoli proti její zkaženosti, nýbrfl proti kast , privilegium, ádu, formuli; byla to *nevíra* ve vyšho lov ka, *Ne* vy ené proti v-emu, co bylo kň zem a teologem.⁶⁵ Jak p ekvapiv a cize se nám nutně jeví taková bojovnost a vzpurnost v Ježíšov psychologii, jefl byla dosud vyzna ena jako bytostně neangažující se. Vfldy Nietzsche íká, že taková víra šnep iná-í šne - netu-í v bec, jak by jednou mohla rozd lovat⁶⁶ a p eci je právě tato víra na jiném místě nazvána poctivostí, š jefl se stala instinktem a vá-ní, jefl vede válku proti šsvaté lfiø je-t více nefl proti každé jiné lfiø. ⁶⁷ Vidíme tedy, že Nietzsche p isuzuje Ježíši cosi jako politický názor a snad i jednání, jímfl má být p edveden a dokázán. Je v-ak třeba se ptát, jaké jsou úhelné kameny této Ježíšovy ideje společnosti. Zdá se, že tkví v Ježíšov p edstav o rovnosti lidí. Nietzsche ásto poukazuje na souvislost v-ech socialistických hnutí s k es anstvím a zdá se, že zvlá-ť kv li rovností ským tendencím, které jsou jim společné. Ty dle n j ve skutečnosti paralyzují pravý r st kultury a zplo-ují ji. Jejich hlasatelé uzp sobují morálku tomuto sjednocenému lidstvu a sou asn toto lidstvo touto morálkou ovládají. Toto sjednocení probíhá dle Nietzscheho za cenu mnohých ztrát, neb rámec hodnocení je tvo en spí-e dle lov ka pr m rného nefl výjime ného. Jedním ze signifikantních výrazů takové ideje rovnosti mezi lidmi je právě *nevíra* ve vyšho lov ka, jefl je zmín na i v popisu Ježíše. Vzpome me na kapitolu o dekadenci. Tato *nevíra* totiž souvisí s kladeným odpojením reálného a nereálného sv ta. Dovolme si jist pon kud zjednodu-ující komparaci: Nad lov k je postavou vezdejšho sv ta, jen budoucího, B h v církevn k es anském smyslu je naopak

⁶⁴ Nietzsche, *Antikrist*, s. 44.

⁶⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 42.

⁶⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48.

⁶⁷ Nietzsche, *Antikrist*, s. 54.

navždy zcela vzdálen, a to i přes realitu zázraku a milosti, a onen Ježíš v Bohu je sice naopak přítomný, ale nikterak se nedotýká světa ve všech jeho. Vracíme se však k ideji rovnosti lidí. V Ježíšově době je vládnoucí politickou silou vrstva řídkových kněží, kteří sice hlásají také rovnost lidí před Bohem, na druhou stranu však morálkou a předpisy přeci jen jednu vrstvu vyvyšují, a to svou vlastní, neboť plní Zákona. Ilov k nutnosti potěbuje kněze. Je tedy možné říci, že zde zastávání rovnosti je jen předstírané. Ježíš naopak rovnost lidí myslí vážně. Nietzsche říká, že Ježíš nepořaduje naprosto nic pro sebe⁶⁸, sám sebe tedy opravdu řadí mezi průměrné lidi. Ne jako hříšník, ale jako dítě boží, jako ten, jemuž je vědomí otevřená brána k blaženosti skrze praxi neodporování a lásky, je dle Ježíše každému rovný. Uvidíme, že právě touto svou ryzí povahou, svým opravdovým humanismem, byl značně dekadentním, Ježíš poukázal na rozpor v nauce vládnoucí třídy řídkových kněží, stal se oním úhlavním nepřitelem, rouhajícím se proti Bohu, doposavad patronu všech kněžských metod prosazování moci. Je však namíst si znovu klást otázku, zdali Ježíš o tomto svém politickém smýšlení dokázal uvažovat, či šel-li si takového protikladu vůbec v domě nebo-li v něm jen *vidin* tento protiklad⁶⁹, setkáváme se spolu s Nietzschem. Tím se dostáváme k poslednímu aspektu naší analýzy Ježíšova jednání, k tomu, jak se Ježíšovo jednání jeví ve společnosti jeho doby a jak ji ovlivnilo. Zkončíme tedy naši analýzu tématem, jímž jsme začali, Ježíšovým vztahem k historii.

3.4.4. Historická a geografická mozaika II

Nietzsche považuje reakci řídkových kněží na Ježíšovo učení za naprosto logickou; z této perspektivy byla Ježíšova anarchie, jeho obrácení nejnižších vrstev společnosti proti vrstvě privilegované, zcela zřejmým Špolitickým÷ zločinem, a tedy Ježíš šel za svou vinu.⁷⁰ Ježíš svým šneiním rozdílem svým zřejmě opravdu zval ke své hostině každého a navíc po příchodu naprosto nic nepořadoval, žádné přikazné akty podobné plnění řídkovského Zákona. Proto se také jeví jako zastánce chudých duchem, neboť jeho otevření stávidel, jeho nehodnotící přijímání všech jeví se, co řídkovské náboženství, postavené na národní sounáležitosti, nikdy nemůže přijmout. Tato Ježíšova otevřenost je následně patrná, byl významně proměněn podobně, v Pavlově zastávání misie k pohanům ve sporu s některými apoštoly. Ježíš vyzývá k tomu *šnikoli* věřit, nýbrž *init*, přede vším mnohé *ne init*, jiným *být*.

⁶⁸ Nietzsche, *Antikrist*, s. 44.

⁶⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 43.

⁷⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 43.

⁷¹ A fíidov-tí kn fíí si byli pravd podobn velmi dob e v domí toho, fle kdyby lidé opravdu Jeffí-e následovali, kdyby se stali takovými do sebe uzav enými blaženými monádami, nikterak by jim jifl nemohli vládnout, a to zcela logicky necht li p ípustit, a tak Jeffí-e odsoudili k smrti uk íflováním. Ozna ení *fíidovský král*, slavné svou ironi ností, v perspektiv spisu *Antikrist* nabývá zajímavého, snad totiž pravdivého vyzn ní. Podívejme se nyní na to, jak vnímali samotní prvotní k es ané Jeffí-e Nazaretského, neb práv díky jejich p sobení se vyzn ní stává pravdivým.

Prvotní k es ané samoz ejm s fíidy nesdíleli tuto p edstavu o zlo inectví Jeffí-e; v pohledu na k ífí, mistrovi potupnou smrt, v-ak nerozlu-tili specifické Jeffí-ovo sd lení, snad ono poslední sv tlo. Tedy místo odmítání sociálních rozdíl , rozvíjení lásky jako vzoru jednání, obratu od d jinného v bec, cofl, jak víme, Jeffí- vpravd šhlásalõ i p inejmen-ím svým fíivotem remploval a svou smrtí zavr-il, znovu ustavila hierarchii kn fíí, kanonické texty, instituci pokání a jiných šmu idelõ.⁷² Hlavní úlohu v této rafinované transformaci i hr zné sv tod jinné ironii sehrál, dle Nietzscheho, apo-tol Pavel.⁷³ Zásadní úpravou Jeffí-ova u ení pojmy, jako jsou soud, h ích, vzk í-ení a nesmrtelnost du-e, byly položeny základní kameny obrovské stavby d jin západní kultury, a to kameny dekadentní. Pozoruhodné v-ak je, fle tyto kameny jsou nápadn podobné t m, na nichfl stála stavba fíidovského národa v období p elomu letopo tu. Tím, fle k es anství pokračovalo v ma-inerii logiky resentimentu fíidovských kn fíí, se pln stalo jejich právoplatným d jinným následovníkem, by se k sob tato dv náboženství staví odedávna p inejlep-ím neutráln . Jaká ironie, ekn me na záv r; tvrdili jsme, fle Jeffí-coby ryzí dekadent je svou dobou podmín n jen nepodstatn , coby ryzí dekadent by také svou dobu nikterak neovlivnil, neb cesta, kterou nabízel lov ku, byla natolik extrémní, fle jen nemnozí by ji nastoupili, jen nemnozí jsou natolik prosti sv ta. Jako vládnoucí a rozsuzující vyvý-ený Vykupitel v rukou kn fíí v-ak svou dobu ovliv uje velice podstatn ó a nejen svou. Dle Nietzscheho jsou dekadentní kameny u ko en západní kultury

⁷¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 58.

⁷² „Když potřebovala první obec soudícího, hádavého, hněvného, zlovolně vychytralého teologa *proti* teologům, *stvořila* si svého ‚boha‘ podle své potřeby: jako mu vložila bez váhání do úst také ony zcela neevangelické pojmy, jichž teď nemohla postrádat, ‚návrat‘, ‚poslední soud‘, časné očekávání a sliby všeho druhu.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48.

⁷³ Nietzscheho hluboká nenávisť k apoštolu Pavlovi je patrná na mnoha místech spisu. Můžeme v nich spatřit onu v úvodu naznačenou nedůvěryhodnost takovýchto Nietzscheových žlučí prostoupených výpadů, proto zde ocitujeme na ukázkou několik „protipavlovských“ výroků, převážně z aforismu §42.: „Za ‚radostným poselstvím‘ šlo v patách poselství *nejhorší*: poselství Pavlovo.“; „Pavel prostě přeložil těžiště onoho celého života za tento život – do *lži* o Ježíšově ‚zmrtvýchvstání‘.“; „Pavlem se ještě jednou kněz domáhá moci, - mohl upotřebit jen pojmy, učení, symbolů, jimiž se dají tyranizovat masy, tvořit stáda.“ Nietzsche, *Antikrist*, s. 62–63.

patrné dodnes. Na druhou stranu je však otázkou, zdali je Vykupitel opravdu je-t Ježíš-a tedy jestli Ježíš-sám neovlivňuje svou dobu zase jen nepodstatně, skrze svůj deformovaný obraz.

4. Závěr

Závěrem jen shrme hlavní teze jednotlivých oddílů analýzy. V kapitole o podmínosti Ježíšovy perspektivy flivota byly nalezeny dva takto nalezen Shrňeme-li nyní poznatky o Ježíši Nazaretském s ohledem na nás, vidíme, že Ježíšova perspektiva flivota, určená jako ryze dekadentní, se formuluje ekněme vn extatického a d jinného rozměru násu, ale naopak v jakési residuální asovosti, určené jako skutečnost blaženství, jako v každém okamžiku proflívaná v nost blaženství. Dále jsme ó následujícíe Nietzscheho myšlenku v něho návratu ó shledali tuto perspektivu flivota jako v d jinách vždy možnou. A nyní se vydejme prozkoumat Ježíšovu v zpsob myšlení.

5. Dodatky aneb Jeří–v obrazech

5.1. Zarathustrovo podobenství

Vzpome me na postavu genia, postavu emblematickou pro diskurz západního myšlení, za jakou, dle Nietzscheho chybí, pokládal Jeří–e Ernst Renan. Viděli jsme, že Nietzsche odmítá označovat Jeří–e geniem, protože ten je pro něj významným zpodobněním sobě v budoucím, což je určení, jež Jeří–i, přinejmenším právě z perspektivy tohoto diskurzu, přisoudit nemůžeme. Je však ještě jedno označení Jeří–ova zpodobnění, jemuž jsme se dosud nevěnovali, a jež snad také finálně dokreslí obraz Jeří–ovy duchovnosti. Jaké zpodobnění by tedy, vedle onoho prakticko-afektivního popsaného výše, jež nikdy nebude možné zvát geniálním, Nietzsche Jeří–i přisoudil? Podívejme se například na § 32.: šje tu, je odpočátku jakási detskost ustoupivší do oblasti ducha.⁷⁴ Jeří–ovu zpodobnění náležíté je tedy označení detský, co si však pod ním představit? Jak sloužit obraz trpícího a kázajícího dospělého muže s obrazem dítěte?

Hledáme-li význam této detské duchovnosti v kontextu celku Nietzscheho myšlení, vidíme, že můžeme mít přinejmenším dvojí význam; v *Antikristu* například je možné nalézt mnoho míst, kde je detskost myšlení pravděpodobně jako nezralost, degenerace vývoje zpodobnění. Podívejme se například na pokračování citovaného aforismu. Šfyzikolog má aspoň je dobře znám případ opožděné a v organismu nevyvinuté puberty, jako následek degenerace.⁷⁵ První význam hledaného, možná poněkud přízemní, je tedy psycho-fyziologický, detskost je degenerací, poukazuje na Jeří–ovu nevdomost, snad se jí i lehce posmívá. Nezapome me však, že s Jeří–em to nikdy není jen tak, a proto vynesme druhý možný význam, značně kontrastní k právě vyznačenému.

Vzletněji totiž můžeme být detskost Jeří–ovy duchovnosti chápána jako totéž, vrcholné stadium ducha, jak je popsáno v díle *Tak pravil Zarathustra*⁷⁶. Podívejme se tedy, jak je ve slavném podobenství *O těch, kteří se od náč vykrešlen obraz dítěte*, a zhodno me, zda-li je slučitelný s Jeří–ovou psychologií, tak jak byla popsána výše. Zde máme: šNevinností je dítě a zapomenutím, je novým počátkem, je hrou, je kolem sebe se roztácejícím, je prvním pohybem, je posvátným Anem. Vůru, kde tvorby, bratři moji, je třeba posvátného Anu: svou vlastní

⁷⁴ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48.

⁷⁵ Nietzsche, *Antikrist*, s. 48

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 22.

v li chce potom duch, sv j vlastní sv t si zbuduje, sv tu jsa ztracen.⁷⁷ Je-li tedy této Nietzscheov archetypické postav vlastní ztratit se sv tu a stvo it si sv t vlastní, je nutné v prvé ad zjistit, nakolik by Jeří-ovo šo i-tné bytí jediné perspektivy mohlo takovému popisu odpovídat. Zdá se, že k odpov di nám pom že vý-e uvedený rozbor možných vztah reálného a nereálného sv ta. Není totiž náhodou, že dít je jednou z prom n ducha, že nep ichází odnikud ale, že se p ed námi ekn me tvo í, že ukazuje svou genealogii. Tak jako sv t musí teprve dozrát v ten, do n jíl se zrodí nad lov k, v ten zatím nereálný, p esto v-ak jíl jakoby obsažený v možnostech sv ta sou asného, tak i duch se musí nejprve dvakrát prom nit, dvakrát zhodnotit sv t, aby mohl v podob dít te sv t opustit a stvo it si sv t nový. Prochází Jeří- v-emi prom nami ducha, má ekn me právo opustit sv t a stvo it si sv t vlastní? Na to v-ak je možné odpov d t jen skrze podrobn j-í prozkoumání podobnosti Jeří-ovy psychologie s dal-ími archetypy obsaženými v podobenství. U i me tak tedy krátce a pak se vra me k postav dít te, a jeho dal-ím ur ením.

V tomto slavném podobenství Nietzsche ústy Zarathustrovými nasti uje prom nu ducha, procházející skrze podobu velblouda, lva a dít te. Každá z t chto podob je ur ená zcela odli-nými rysy. Duch v podob velblouda, duch nosný, vyhledává v-e, co jej zatíflí, obda í b emenem. Dle Nietzscheho tedy vyhledává situace, a uve me z vý tu ty, jeí jsou zajímavé z hlediska na-eho tématu, situace, v nichí se m že šponífliti a tím zraniti svoji pýchu, v nichí m že šdát zá it své po-etilosti a tím své moudrosti se posmívati, v nichí je mu dáno šstoupati na vysoké hory a poku-ítele tam pokou-eti i také šmilovati toho, kdo námi pohrdá⁷⁸. Z citovaného lze uhadovat, že Jeří- je v jistém ohledu velice podobný nosnému duchu. Zdá se, že je spolu s kn ílími a v-emi metafyzickými a dekadentními postavami d jin Nietzschemu p edlohou pro takovýto obraz duchovnosti. Tuto prom nu ducha tedy Jeří-prochází, i spí-e ekn me zakou-í, a to zdá se afl na onu pou- neb není bytí v jediné dekadentní perspektiv hodnocení opravdu pou-tí. Dochází v-ak i Jeří-na této pou-ti k prom n ducha, je Jeří-povahy lví i ustrnul v té velbloudí ? Lev dle Nietzscheho praví Chci! a vzývá na souboj draka v-ech hodnot, v-ech Musí-, v-ech t ch b emen, které d íve upokojovali jeho touhu po tíflí. Nietzsche o povaze lví praví: Švého posledního pána si tu vyhledá: chce se znesvá it s ním i se svým posledním bohem, o vít zství chce se rvát s velkým drakem.⁷⁹ Vzývá tedy Boha své p edchozí prom ny na nelítostný souboj.

⁷⁷ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s. 37

⁷⁸ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s. 36.

⁷⁹ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s. 36.

V-echny metafyzické výklady sv-ty, v-echny hodnoty o sobě a instituce, je-li je zastávají, jsou pro povahu lví hodny pop-ení neb jsou postaveny na omylech, metafyzických spekulacích a brání pravé svobodě poznání. Právě s touto vychází lví duch vít-zn z tohoto souboje. V podobenství teme: šSvobodu si stvo-iti a posvátné Ne-i povinnosti: k tomu, brat-i moji, je t-eba lva.õ⁸⁰ Lev tedy, p-ípravuje nosného ducha o jeho lásku k tíffi a tím mu vydobývá novou svobodu. Ptejme se nyní, je-li takový popis duchovnosti možný p-ísoudit Jeří-ov osob . Zdá se, že nap-íklad jeho odmítání říidovského Zákona by mohlo být podobné onomu posvátnému Ne-i k povinnosti. í by bylo možný vid-t paralelu popsaného souboje lva s bohem s Jeří-ovým špojetímõ zbořnosti, coby aktuální blařnosti, postavené proti tradi-ní a hluboce metafyzické zbořnosti říidovské. Vid-li jsme ale, že Jeří- stojí v tomto dialogu se soudobou morálkou principielně nev-dom a ze své perspektivy neangaflovan . Je tedy otázkou, zda-li by, obrazně e-eno, lev mohl p-emoci draka bez poznání kařdého jeho -upiny, jejího nebeského lesku a bez nejv-třho odhodlání zbavit svou pou- nestv-ry a osvobodit se. Navíc je lvu p-ípisována násilnost, jífi by byl Jeří-t řlko kdy schopen. Zdá se tedy, že p-ísoudit Jeří-i beze zbytku duchovnost lví je nemořný, m-řeme mu v-ak p-ísoudit cosi jako lví úlohu v d-jinách. Nechme v-ak dojít k t-etí prom-ně ducha, nechme lva státi se dít-tem, a vra-me se tedy tam, odkud jsme vy-li. Na otázku zda-li Jeří-prochází genealogii duchovnosti afi k té d-ťské a je-li tedy jeho odsv-tě-ní právoplatným zenitem jeho vývoje jsme na-li zna-n rozporuplnou odpov-ř. Zdá se totiž, že Jeří-i je možný p-ísoudit ur-ení vlastní jak nosnému, tak s trochou vst-řcnosti i lvímu duchu, a to ne v následnosti prom-ny, ale pospolu. Jinak e-eno zdá se, že Jeří-a se nechá lvem oloupit o v-echny jistoty a teorie, nenechá se oloupit o svou lásku ke své lásce, ke své praxi vedoucí k blařnosti, v-í i té Jeří- z stává bytostně nesvoboden. P-esto, že je jífi zjevná neslu-itelnost Zarathustrovského významu obrazu dít-te s Jeří-ovou psychologií, podívejme se záv-rem na jeho zbývající citovaná ur-ení. P-ípadně slu-itelnosti by patr-ně odporoval také Nietzsche kladený tv-ř í charakter d-ťské duchovnosti. I kdyfi je Jeří-v švynálezõ zp-sobu řlivota vedoucího k blařnosti možný považovat za cosi jako dílo, novou hodnotu, je nemořný jej považovat za dílo dosv-d-ující ono posvátné Ano. Jeří-sice p-ísv-d-uje vlastní perspektiv , vyslovuje Ano, aby v-ak toto Ano bylo posvátným, muselo by pravd podobn-ě dle Nietzscheho být sm-ováno ke sv-ty a řlivotu vezdej-ímu a ne k dekadentnímu sv-ty Jeří-ovu. Poslední ur-ení, onu nevinnost a zapomenutí dít-te, a zhodnocení jejich slu-itelnosti s Jeří-ovou psychologií, ponecháme na-tená-i. Vřldy bychom mu sebrali onu vý-e-zmi-ovanou krásu podobenství ukrytou v jeho enigmati-nosti.

⁸⁰ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s. 37.

Poznamenejme jen, že nevědět o vině pravdě podobně je –t neznamená být nevinný a nebýt historicky neznamená zapomínat a skončíme s tím dodáváním!

5.2.Svobodný duch

V předchozím dodatku jsme zkoumali jedno z pozoruhodných a dosud neprobádaných určení Jeřlí-ovy duchovnosti, její důležitost. V tomto je –t esejistická –t jím dodatku tomu nebude jinak. Opomíjeli jsme dosud velice výrazné a překvapivé Nietzscheho vyjádření z § 32. Zde teme: šMohli bychom zvat Jeřlí-e, s jistou tolerancí výrazu, šSvobodným duchem÷?ø⁸¹ Opomíjeli jsme tedy snad nepřekvapivě –í vyjádření spisu stran Jeřlí-ovy duchovnosti, neb je známo, jak je Nietzschemu postava svobodného ducha drahá, jak vysoko hodnotí její způsob poznání. Jen málokterým Nietzsche toto označení přisoudí, a je tedy nanejvýš –e zajímavé, že se tak stane právě v případě Jeřlí-e, byť jen na jednom jediném místě spisu. Je však třeba si všimnout, že spolu s možností je kladena i podmínka. Tedy že je možné nazývat Jeřlí-e svobodným duchem jen s jistou tolerancí výrazu. Tuto toleranci nechme však nyní stranou a vyjádříme se v tomto krátkém dodatku jen k tomu na základě toho je možné Jeřlí-e tímto slavným Nietzscheho jménem nazývat.

Vhodným průvodcem by nám mohl být jeden Nietzscheho v aforismus spisu *Lidské, příliš lidské*, nazvaný *Svobodný duch je pojem relativní*⁸². Podívejme se tedy, co ten nám prozrazuje o povaze svobodného ducha, a ptějme se, nakolik je taková povaha vlastní i Jeřlí-ovi. Aforismus začíná v –tou: šSvobodným duchem nazýváme toho, kdo myslí jinak, než se od něho vzhledem k jeho původu, okolí, k jeho stavu a úřadu nebo vzhledem k vládnoucím dobovým názorům očekává.ø⁸³ Zdá se, že takový popis by mohl být přesným vyjádřením Jeřlí-ova vztahu k jeho vlastní době, který byl popsán výše. O svobodném duchu se dále praví, že toto jeho protispolečenské jednání je obecně považováno za touhu po prospěchu, či za jakési pomatení. I v tomto aspektu bychom tedy snad mohli vést s Jeřlí-em paralelu, neb i on byl soudobou kněžskou vrstvou považován za rebela i blázna. Dále je v aforismu upozorováno na vy –í kvalitu i bystrost intelektu, které jsou patrné v tváři svobodného ducha. Tento aspekt moudrosti by byl pravdě podobně v protikladu k Jeřlí-ově nevědomosti, a tedy bychom zde poprvé konstatovali nepřijatelnost nazývání Jeřlí-e svobodným duchem. Vzpomeňme však nyní na předchozí dodatek. Pokusili-li bychom se určit, jaká z popsanych

⁸¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 49.

⁸² Nietzsche, *Lidské, příliš lidské*, s. 139.

⁸³ Nietzsche, *Lidské, příliš lidské*, s. 139.

proměnou ducha, by nejvíce odpovídala duchovnosti vlastní svobodnému duchu, pokud bychom pravdu podobně, že se jedná o podobu lví. Vždyť co je výrazným určením svobodného ducha než pohyb osvobozování od daných hodnot? Tvrdili jsme také, že Ježíš je možné takovou lví svobodu posoudit jen s určitými výhradami, a to zejména výhradami stran Ježíšova vztahu k tomuto osvobozování. Viděli ale také, že Ježíš je možné posoudit roli, dle jiné úlohy, podobnou té lví. Zkoumaný aforismus z *Lidského, příliš lidského* právě tuto roli zdůrazňuje. V jeho závěru je zřejmé, že je zcela lhostejné jak konkrétně k jakému poznatku svobodný duch došel, že je důležité jen to, čeho jím dosahuje. Zřejmě jinak, je lhostejné, je-li Ježíš nevzdoucí, plní-li správně svou úlohu popíráme hodnot, je možné jej nazývat svobodným duchem. Špatně k podstatě svobodného ducha nepatří, že má správné názory, nýbrž to, že se odpoutal od svého vřitého, a ušel to dopadlo dobře nebo špatně.⁸⁴

⁸⁴ Nietzsche, *Lidské, příliš lidské*, s. 140

5.3. šNebo vidí sv tlo, ale nevznese námitekõ



85

⁸⁵ Fotografie pořízená během psaní této práce v blízkosti obce Růžená u Nadějkova